

Lidia Palumbo

TO MELLON APHANES
APPUNTI SULLA NOZIONE ANTICA DI FUTURO

*Coll'esperienza, molto è dato di apprendere ai mortali;
ma nessuno può leggere in anticipo il futuro, né sapere
cosa lo aspetta
(Soph. Ajax 1418-20).*

A chi gli chiedeva «Che cosa è gradito (τὶ εὐχάριστον)?» Pittaco – riferisce Diogene Laerzio¹ – rispondeva: «il tempo»; e «che cosa è oscuro?» (ἄφανές) «il futuro» (τὸ μέλλον)².

Le due risposte, che sono lì, negli antichi testi acusmatici, a documentare un nodo della filosofia di età arcaica, sono indubbiamente connesse l'una all'altra. Sommatamente gradito è il tempo, l'agio di fare le cose³, lieta è l'idea di averne. Ma invisibile è il futuro, *to mellon aphanes*, e oscura, allora, diventa

¹ Diog. Laert. I 77.

² Trad. Gigante, modificata. Similmente in inglese, nella traduzione di R. D. Hicks (Harvard University Press, 1972). Ma si veda anche la traduzione francese: A ceux qui voulaient connaître ce qui est reconnaissant, il dit: «le temps». «Ce qui est invisible?» «l'avenir» (Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, sous la direction de M. Goulet-Cazé, Paris, Le livre de Poche 1999, *ad loc.*).

³ A chi gli chiedeva «qual è la cosa migliore?», Pittaco rispondeva: «far bene il lavoro che si ha per le mani» (Diog. Laert. I 77).

la paura di non avere tempo, di non avere futuro, una paura che abita la cultura greca⁴ fin dall'epoca dei sette sapienti.

Vorrei qui subito annotare la mia gratitudine per l'amica Renata Viti Cavaliere che mi ha invitata a partecipare alle giornate di studio di cui qui si presentano gli atti, e vorrei anche subito enunciare la scelta di non riaffrontare, in questa sede, problemi enormi del tipo delle discussioni su tempo ciclico e lineare, con gli interventi di Mazzarino, Momigliano, etc., che sarebbero doverose, affrontando un tema di così grande momento. Rinunciando a provare a richiamare linee pur generali di una bibliografia immensa, tenterò pertanto di fornire solo qualche cenno circa interpretazioni di carattere generalissimo per poi passare, dopo avere richiamato polarità della complessa, non unilineare riflessione "greca" sul tempo futuro, all'interesse altissimo di una linea di riflessione – specie aristotelica, ma con forti antecedenti platonici – che affronta a partire da un'analisi psicologica del soggetto un plesso di temi che abbraccia epistemologia, etica, etc.

Stando alla lettera de *The Cambridge Dictionary of Classical Civilization*⁵, nell'antichità il futuro era in termini terrestri breve, e le persone non pianificavano progetti a lungo termine per se stesse durante la vita. Esse pensavano al massimo di restare nella memoria delle generazioni a venire grazie alla generazione di figli, alla creazione di opere letterarie, grazie alle iscrizioni funerarie, e ai monumenti altri. In generale, gli antichi ritenevano che il tempo fosse continuo e concepivano un futuro in questo senso. Erano soliti leggere la continuità del passato espressa come un presente continuamente rigenerato. Benché molte famiglie mettessero molta cura nel trasferire ricchezze ai figli o ad altri parenti, questa preoccupazione era

⁴ Cfr. L. Palumbo, *La paura nell'Iliade*, in S. Rotondaro (ed.), *Lessico delle passioni nel mondo antico*, Moliterno, Waltergrafkart, 2013, pp. 13-54; F. Rey Puente, *Ensaio sobre o tempo na Filosofia Antiga*, São Paulo, Annablume, 2010, pp. 21-60.

⁵ Cfr. *The Cambridge Dictionary of Classical Civilization*, ed. by G. Shipley, J. Vanderspoel, D. Mattingly and L. Foxhall, Cambridge (CUP 2006) s. v. *future*.

più un conservare il passato che approntare un futuro, perché la cosa importante era accumulare all'interno della famiglia. Se non c'erano bambini a ricevere eredità, i beni ritornavano alla famiglia paterna. Furono i Cristiani, con la loro semantica escatologica proiettata ad una vita dopo la morte, a sviluppare un nuovo senso del futuro. Tale prospettiva tese a spogliare d'importanza il presente e in certa misura anche il passato. Ho scelto come titolo di queste brevi riflessioni l'espressione τὸ μέλλον ἀφανές perché la si ritrova dai primi documenti fino all'età classica. La si ritrova identica nell'*Etica Nicomachea*⁶, là dove Aristotele si interroga sulle caratteristiche che deve possedere un'esistenza per essere detta felice: nulla impedisce – pensa Aristotele – di chiamare felice un uomo che agisca secondo virtù, che possieda dei beni, e ciò non per un breve periodo di tempo, ma lungo l'intero corso della sua vita. Ma non si deve anche aggiungere - si domanda ad un certo punto il filosofo - che tale uomo, per esser detto felice, debba *vivere* così in modo continuato, e debba anche *morire* così, «giacché il futuro ci è nascosto, e noi definiamo la felicità come un fine, assolutamente perfetto in ogni parte?»⁷ (ἐπειδὴ τὸ μέλλον ἀφανές ἡμῖν ἐστίν, τὴν εὐδαιμονίαν δὲ τέλος καὶ τέλειον τίθεμεν πάντη πάντως).

Il ragionamento aristotelico sembra essere il seguente: poiché la felicità è qualcosa di perfetto, essa deve essere compiuta e appartenere a qualcosa di compiuto, qualcosa che possa contemplarsi nella sua interezza. Se si tratta di un'esistenza, essa deve mostrarsi dal principio alla fine⁸, dunque bisogna

⁶ Cfr. Aristot. *Eth. Nic.* 1101a18; L.Couloubaritsis, *Temps et action dans l'Ethique à Nicomaque*, in *Ontologie et dialogue. Hommage à Pierre Aubenque* sous la direction de N.L.Cordero, Paris, Vrin 2000, pp. 131-148.

⁷ Trad. Plebe, modificata. Si veda anche Aristotele, *Etique à Nicomaque*. Introduction, notes et index par J. Tricot, Paris, Vrin, 1983, *ad. loc.* «Ne devons-nous pas ajouter encore: dont la vie se poursuivra dans les mêmes conditions et dont la fin sera en rapport avec le reste de l'existence, puisque l'avenir nous est caché et que nous posons le bonheur comme une fin, comme quelque chose d'absolument parfait?».

⁸ Cfr. anche Herod. I 32. Ecco perché è più facile contemplare la vita nella poesia, che della vita è immagine (cfr. Aristot. *Poet.* 1450a16-17),

aspettare di un uomo la morte, per sapere se la sua esistenza è stata un'esistenza felice. Ciò sembra comportare il paradosso secondo il quale è proprio il futuro, nella sua oscurità, a far luce – quando questa sua costitutiva oscurità si dissipa⁹ – sulla felicità che è chiamato a giudicare: chi sia stato davvero felice, lo si capisce solo *dopo*, perché il senso della parola felicità ha la sua sede nella ricostruzione intellettuale di una storia, durante la quale, chi è effettivamente ed esistenzialmente felice, prima di essere interpretato come tale, non può *veramente* esser detto tale. Felici non si è mai; tutt'al più si può scoprire di esserlo stati, e questa scoperta avviene in quella speciale parte del tempo, che è il tempo futuro¹⁰, il tempo del giudizio.

È possibile documentare come nella cultura antica fin dall'età arcaica, e proiettata fin sull'età mitica, fosse diffusa – e sempre confermata dagli eventi e dalle riflessioni – l'idea di una inconoscibilità ed anche impadroneggiabilità del tempo futuro, il che non impedì, anzi incoraggiò fin da sempre, una opposta tendenza alla sua conoscenza e al suo padroneggiamento. Il ricorso alla divinazione, che è in fondo il riconoscimento di un'impotenza conoscitiva, o il riconoscimento di una conoscenza limitata solo a soggetti individuali, o collettivi ridotti, e solo per archi temporali contenuti, è costantemente e diffusamente documentato in tutte le aree geografiche della cultura greca.

piuttosto che nella vita stessa: la poesia presenta la vita nella sua compiutezza, essa nella poesia è osservabile tutta intera, ed è dunque passibile di giudizio. Sull'argomento cfr. L. Palumbo, *Mimesis rappresentazione, teatro e mondo nei dialoghi di Platone e nella Poetica di Aristotele*, Napoli, Loffredo 2008, pp. 507-529; P. Donini, *Aristotele, il pubblico della tragedia e quello della Poetica*, in Logon didonai. *Studi in onore di G. Casertano*, a cura di L. Palumbo, Napoli, Loffredo 2011, pp. 793-803.

⁹ «Il futuro arriverà» dice Cassandra al verso 1240 dell'*Agamennone* di Eschilo: τὸ μέλλον ἦξει. «Non è possibile alla natura umana evitare quel che deve avvenire» dice Cambise in Herod. III 65 (ἐν τῇ γὰρ ἀνθρωπότητι φύσι οὐκ ἐνῆν ἄρα τὸ μέλλον γίνεσθαι ἀποτρέπειν).

¹⁰ Un passo dell'*Agamennone* può essere considerato topico: «Il futuro solo quando accade potrai conoscerlo – dice il Coro – e prima lo si saluti con gioia, altrimenti sarebbe come piangere prima del tempo» (Aesch. *Ag.* 252: τὸ μέλλον ἐπεὶ γένοιτ' ἂν κλύοις· πρὸ χαίρετω· ἴσον δὲ τῷ προστένειν).

Anche se sempre pensò, come recita la chiusa dell'*Aiace*, che οὐδείς μάντις τῶν μελλόντων, «nessuno è indovino delle cose che verranno»¹¹, la cultura greca fin dalle origini provò dunque a far luce sull'oscurità del futuro. Sul futuro di un'impresa che si andava ad intraprendere, per esempio, massimamente sull'esito di una guerra (τὸ μέλλον τοῦ πολέμου)¹²; e ciò accadde, testimoniano le fonti¹³, col ricorso alla mantica, all'arte sacra degli indovini¹⁴.

¹¹ Soph. *Ajax* 1418-20. A differenza del futuro, il passato è noto, ma può essere ugualmente oscuro, dice Aristotele, citando Epimenide di Creta che «non faceva profezie riguardo agli avvenimenti futuri, ma a quelli passati ma oscuri» cfr. Aristot. *Rhet.* 1418a.

¹² Cfr. Thuc. I 42.

¹³ Così gli Ateniesi ai Meli in Thuc. V 103: «quando ogni tangibile e ragionevole motivo di speranza li abbandona in male acque, sovviene la seduzione dell'oltremondo, i vapori mistici della mantica, gli oracoli, e il fumoso corredo che li accompagna: risorse che suscitano l'illusione, e affrettano il disastro (ἐπὶ τὰς ἀφανεῖς καθίστανται μαντικὴν τε καὶ χρημοὺς καὶ ὅσα τοιαῦτα μετ' ἐλπίδων λυμαίνεται)».

¹⁴ Cfr. Herod. I 46, 47; V 90. In molti passi Platone si occupa della divinazione, e molto citato è quel luogo del *Fedro* (244b-c) in cui viene difesa la follia profetica. In quel passo il filosofo parla della mantica come di una *kalliste technē* grazie alla quale τὸ μέλλον κρίνεται, si discerne il futuro. La relazione tra divinazione e sapere è impostata però in un passo del *Lachete* (198d-e), ove si legge: «Per quanto riguarda le cose di cui c'è scienza, non c'è una scienza che riguardi le cose passate e sappia come sono accadute, una che riguardi le cose presenti e sappia come accadono, un'altra ancora che sappia come potrebbe accadere nella maniera migliore e come accadrà ciò che ancora non è accaduto; ma la scienza di tali cose è la medesima. Così per quanto riguarda la salute, in ogni tempo, nessun'altra scienza se non la medicina, che è unica, scruta sia le cose che accadono, sia quelle accadute, sia come accadranno quelle che sono da venire; e per quanto riguarda i prodotti della terra l'agricoltura si comporta allo stesso modo; e senz'altro per le cose della guerra proprio voi potreste testimoniare che la strategia si preoccupa in maniera eccellente, oltre al resto, anche di ciò che deve accadere, né ritiene di dover obbedire alla mantica, ma intende piuttosto dirigerla (οὐδὲ τῇ μαντικῇ οἶεται δεῖν ὑπηρετεῖν ἀλλὰ ἄρχειν), dal momento che conosce meglio le cose della guerra, sia quelle che accadono, sia quelle che accadranno (ὥς εἰδῶτα κάλλιον τὰ περὶ τὸν πόλεμον καὶ γιγνόμενα καὶ γενησόμενα). E la legge dispone in questo modo, che non l'indovino diriga lo stratega, ma lo stratega l'indovino (καὶ ὁ νόμος οὕτω

I passi degli storici antichi nei quali si raccontano le indagini compiute dai politici¹⁵ (e dai sapienti dai politici interpellati)¹⁶ per decifrare il futuro sono pieni di previsioni, di ipotesi, di consigli, di pianificazioni, e dunque abbondano di quei verbi la cui natura forma la sostanza linguistica dell'idea di futuro. Nel greco antico infatti – come scrive Chantraine – alcuni presenti sono impiegati per esprimere il futuro; originariamente troviamo questo senso nei sostantivi che vogliono dire la volontà, l'eventualità; ma soprattutto la lingua possiede temi di desiderativi che esprimono la tensione verso qualcosa, come ὀψείοντες «coloro che desiderano vedere»¹⁷. Il ruolo dei desiderativi nella lingua – scrive lo studioso – è proprio quello di formare il futuro¹⁸.

Ma, passando ad una considerazione “psicologico-fenomenologica” del nostro tema, rivolgerei brevemente l'attenzione ad Aristotele che – in una straordinaria pagina del *De anima*¹⁹ – dice come il tempo del desiderio non sia il futuro, bensì il presente. Questo può essere osservato – egli dice – «negli esseri che hanno la percezione del tempo» (ἐν τοῖς χρόνου αἰσθησιν ἔχουσιν). In questi esseri, infatti, e solo in essi, si producono tendenze che sono contrarie le une alle altre (ὁρέξεις γίνονται

τάττει, μὴ τὸν μάντιν τοῦ στρατηγοῦ ἄρχειν, ἀλλὰ τὸν στρατηγὸν τοῦ μάντεως)» (Trad. Centrone).

¹⁵ Cfr. Herod. V 24; VII 157-164.

¹⁶ Cfr. Thuc. V 103; Herod. III 36.

¹⁷ Cfr. Pseudo-Zonaras Lexicogr., Lexicon Alphabetic letter omicron, page 1496, line 2: ἐπιθυμῶ ἰδεῖν. <Ὀψείοντες>. ἰδεῖν θέλοντες ὀπτικῶς ἔχοντες.

¹⁸ P. Chantraine, *Morphologie historique du grec*, Paris, Editions Klincksieck 1991, pp. 245-255. Talvolta si intravede il valore originariamente desiderativo del futuro. Vi sono futuri col raddoppiamento che talvolta hanno flessione media. Il futuro in attico tese ad essere sostituito con una perifrasi. *Mello* più infinito si trova usato come sostituto del futuro e vale: «avere l'intenzione di». Il participio futuro con ἔρχομαι per dire «sono sul punto di» è per esempio in Plat. *Prot.* 313a2, in un contesto molto significativo, nel quale Socrate mette in guardia un suo giovane amico che sta per esporre la sua anima (ἔρχη ὑποθήσων τὴν ψυχὴν) ad un grave pericolo.

¹⁹ Cfr. Aristot. *De anim.* 433b.

ἐναντία ἀλλήλαις), per esempio la ragione (ὁ λόγος) si oppone ai desideri (ἐπιθυμίας). Ciò che accade in questi casi - spiega il filosofo - è che «l'intelletto ordina di resistere in vista del futuro, mentre il desiderio comanda sulla base del presente» (ὁ μὲν γὰρ νοῦς διὰ τὸ μέλλον ἀνθέλκειν κελεύει, ἡ δ' ἐπιθυμία διὰ τὸ ἥδη).

Si tratta di una spiegazione geniale, che Aristotele, per certi versi, eredita da Platone²⁰, e che lega alla percezione della temporalità la libertà dell'intelletto, e alla mancata percezione della temporalità la schiavitù del desiderio²¹. La capacità

²⁰ Quello del futuro è nell'epistemologia platonica l'argomento chiave della concezione di un sapere saldo, l'argomento che fa cadere definitivamente il relativismo protagoreo che a quella concezione si opponeva, come appare chiaramente dalla pagina 178 del *Teeteto*, ove si dice che, se è difficilmente confutabile la tesi di Protagora secondo la quale l'uomo è misura di tutte le cose, per cui ciò che appare a ciascuno coincide con ciò che è per ciascuno, non altrettanto difficilmente confutabile è la coincidenza di realtà e apparenza se proiettata nel futuro: nella previsione della realtà - e la scienza è essenzialmente tale capacità di previsione - non ciascun essere senziente è misura delle cose, ma solo il sapiente, perché solo ciò che al sapiente pare, davvero sarà : « Infatti, quando legiferiamo, stabiliamo le leggi in quanto risulteranno utili per il tempo che verrà, vale a dire quel tempo che possiamo definire correttamente futuro (εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον τοῦτο δὲ μέλλον ὁρθῶς ἂν λέγομεν). Orsù interroghiamo in questo modo Protagora o chiunque altro tra coloro che affermano le stesse dottrine. Di tutte le cose è misura l'uomo, come sostenete [...]. E diremo, Protagora, che possiede in sé il criterio relativo anche alle cose che accadranno, cioè che le cose che si ritiene che accadano in futuro, queste avvengono effettivamente per colui che crede che accadano? (καὶ οἷα ἂν οἰηθῇ ἔσεσθαι, ταῦτα καὶ γίγνεται ἐκεῖνῳ τῷ οἰηθέντι;). Per esempio il calore: se un profano pensa che verrà assalito dalla febbre e che sopraggiungerà il calore che si ha in casi simili, mentre un altro, un medico, è di parere contrario, diremo che il futuro si compirà (φῶμεν τὸ μέλλον ἀποβήσεσθαι) in base all'opinione di uno dei due o in base a quella di entrambi? Plat. *Theaet.* 178a-c, trad. Ferrari).

²¹ Sulla natura del desiderio cfr. Plat. *Gorg.* 493b; *Resp.* IV 439a-440b; IX 572b. Pagine importanti sull'interpretazione platonica del desiderio e la sua temporalità in M. Dixsaut, *La natura filosofica. Saggio sui dialoghi di Platone*, trad. it., Napoli, Loffredo 2001, pp. 153-185; sullo stesso tema in Aristotele cfr. F. Lo Piparo, *Aristotele e il linguaggio*, Roma-Bari, Laterza 2003, pp. 6-33. Una risonanza dell'argomentazione aristotelica che distingue tra la percezione che ha la sua temporalità nel presente e l'intellezione che

tutta intellettuale di programmare, progettare, prefissare linee di comportamento, di operare delle scelte, è ciò che rende l'intelletto degno di comandare, laddove il desiderio, schiavo dell'unica temporalità che conosce - il presente - e dell'unico oggetto che possiede - il piacevole - si muove sulla base di un apparire assolutamente falso: giacché ciò che è immediatamente piacevole al desiderio appare piacevole in senso assoluto (φαίνεται γὰρ τὸ ἤδη ἡδὺ καὶ ἀπλῶς ἡδὺ καὶ ἀγαθὸν ἀπλῶς), e ciò accade - dice Aristotele - per il fatto che il desiderio non considera il futuro (διὰ τὸ μὴ ὁρᾶν τὸ μέλλον)²².

Non considerare il futuro, essere tutt'uno con la propria particolare percezione del presente²³, è la cifra della prigionia in cui abita l'*epithymia*. La percezione del futuro, infatti, la possibilità di relativizzare, di uscire dalla assolutezza del momento, di vedere la distanza tra il presente e un qualunque altro tempo, è ciò che rende pensiero il pensiero²⁴, che gli dona

ha la sua temporalità nel passato e nel futuro la si ritrova nella filosofia di Epicuro secondo la testimonianza di Diogene Laerzio (X 137): «per Epicuro i dolori dell'anima sono più gravi di quelli del corpo, infatti la carne è sconvolta dal dolore solo per il presente, l'anima, invece, oltre che per il presente anche per il passato e per il futuro (τὴν γοῦν σάρκα τὸ παρὸν μόνον χειμάζειν, τὴν δὲ ψυχὴν καὶ τὸ παρελθὼν καὶ τὸ παρὸν καὶ τὸ μέλλον. οὕτως οὖν καὶ μείζονας ἡδονάς εἶναι τῆς ψυχῆς)».

²² Cfr. Aristot. *De anim.* 433b5-10.

²³ Cfr. Aristot. *De mem.* 449b: il desiderio non opina ma percepisce soltanto e ciò proprio perché la sua temporalità non è il futuro ma il presente. «Il futuro - dice infatti Aristotele - è oggetto di opinione e d'attesa (vi può anche essere una certa scienza dell'attesa, come alcuni affermano essere la mantica), il presente, invece, è oggetto di percezione. Con la percezione, infatti, non abbiamo conoscenza né del futuro né del passato, ma soltanto del presente» (οὔτε γὰρ τὸ μέλλον ἐνδέχεται μνημονεῖν, ἀλλ' ἔστι δοξαστὸν καὶ ἐλπιστόν (εἴη δ' ἂν καὶ ἐπιστήμη τις ἐλπιστική, καθάπερ τινὲς φασὶ τὴν μαντικήν), οὔτε τοῦ παρόντος, ἀλλ' αἴσθησις· ταῦτη γὰρ οὔτε τὸ μέλλον οὔτε τὸ γινόμενον γνωρίζομεν, ἀλλὰ τὸ παρὸν μόνον). Trad. Lanza.

²⁴ Tutta intera la logica modale, con la sua distinzione tra necessità e contingenza, e tutta intera l'ontologia, con la sua distinzione tra sostanza e accidente, riposano sulla percezione della differenza tra ciò che è in atto e ciò che è in potenza, differenza che non avrebbe alcuna possibilità di essere concepita senza la differenza tra il presente e il futuro, che a sua volta è legata a quella tra il movimento e la quiete. Cfr. Aristot. *De gener. et*

respiro²⁵, e cioè la possibilità di ipotizzare, di progettare, di criticare; la possibilità di cambiare. Tutto ciò che il pensiero può fare, può farlo perché vede il futuro: ecco la straordinaria lezione di questa pagina aristotelica; e tutto ciò che il desiderio non può fare, non può farlo precisamente perché non vede il futuro, e, non vedendo il futuro, non vede niente, nemmeno la propria cecità, ma soltanto se stesso²⁶.

Le riflessioni aristoteliche sulla natura del tempo sono tra le più importanti della filosofia antica. Celeberrimo il passo del IV libro della *Fisica* nel quale Aristotele annuncia:

dobbiamo ora passare allo studio del tempo, ed è anzitutto opportuno cercar di risolvere tale questione anche per mezzo di discorsi essoterici, per determinare se esso rientri nel numero delle cose esistenti o di quelle non esistenti, e quindi per definirne la natura. Che esso non esista affatto o che la sua esistenza sia oscura e appena riscontrabile, lo si potrebbe sospettare da quanto segue: una parte di esso è stata e non è più (τὸ μὲν γὰρ αὐτοῦ γέγονε καὶ οὐκ

corr. 337b: «dobbiamo esaminare se ci sia qualcosa la cui futura esistenza è necessaria oppure non ci sia nulla di tal genere, ma tutte le cose possono anche non essere generate. È evidente invero che alcune cose vengono generate, e appunto per questo le espressioni ‘sarà’ e ‘sta per essere’ risultano tra loro immediatamente diverse, infatti se è vero dire che una certa cosa sarà, è necessario anche che in un dato futuro sia vero dire che questa certa cosa è, e se è vero dire che questa data cosa sta per essere, niente impedisce che essa non si verifichi, infatti chi sta per camminare potrebbe anche non camminare» (trad. Russo). E ancora: *De divinat.* 463b27: «In generale non tutto quel che stava per avvenire si compie e quel che avverrà non è lo stesso di quel che stava per essere».

²⁵ Si pensi all' espressione pitagorica per la quale i *logoi* sono i *respi* dell'anima, in Diog. Laert. VIII 30 (τοὺς δὲ λόγους ψυχῆς ἀνέμους εἶναι). Cfr. F. Lo Piparo, *op.cit.*, Roma-Bari, Laterza 2003, pp. 3-6.

²⁶ Non è il futuro dunque – come si potrebbe falsamente credere – la temporalità del desiderio, ma piuttosto il presente, un presente miope, soffocante, senza alcuna lungimiranza, un presente che non è una parte, nemmeno una parte limitata, del tempo, ma è piuttosto la negazione di ogni tempo, ed anche quindi di ogni pensiero, che di tempo ha bisogno per essere e per dispiegarsi. Il movimento dell'*epithymia* è un movimento senza tempo e senza pensiero, un movimento cieco che ha fuori di sé, nella mente pensante, la sua unica possibilità di vedere.

ἔστιν), una parte sta per essere e non è ancora (τὸ δὲ μέλλει καὶ οὐπω ἔστιν), di tali parti si compone il tempo nella sua infinità [...]. Sembra impossibile che esso, componendosi di non enti, possieda un'essenza. Oltre a ciò è necessario che, se c'è un tutto divisibile in parti, dal momento che esso c'è, ci siano anche le sue parti o tutte o alcune. Ma del tempo alcune parti sono state, altre sono per essere, ma nessuna è, sebbene esso sia divisibile in parti. Si tenga anche presente che l'istante non è una parte: infatti la parte ha una misura, e il tutto deve risultare composto di parti, ma il tempo non sembra essere un insieme di istanti. Inoltre *non è facile* vedere se l'istante (τὸ νῦν), che sembra discriminare il passato e il futuro (ὃ φαίνεται διορίζειν τὸ παρελθὸν καὶ τὸ μέλλον), permanga sempre unico e identico (ἐν καὶ ταὐτὸν αἰεὶ διαμένει), oppure diventi sempre diverso (ἢ ἄλλο καὶ ἄλλο)»²⁷.

Non è certo questa la sede – lo si è detto prima – per affrontare l'analisi di tale questione «non facile», oggetto di una letteratura critica sconfinata, ma è bene – nella linea di

²⁷ Aristot. *Phys.* IV 217b29-218a10. Trad. A. Russo, modificata. Sulle parti e le forme del tempo in Platone si vedano invece le celeberrime pagine del *Timeo*: «Infatti, i giorni e le notti e i mesi e gli anni, che non esistevano prima che il cielo fosse generato, proprio allora il dio li fece nascere, nel momento stesso in cui costruì il cielo; e tutte queste sono parti di tempo (μέρη χρόνου), e l'era e il sarà sono forme di tempo (χρόνου εἶδη) che hanno avuto nascita e che noi attribuiamo erroneamente, senza avvedercene, all'essere eterno. Giacché noi diciamo, appunto, che esso era e sarà ma, se ci si attiene alla verità, solo l'è gli si addice, mentre l'era e il sarà occorre dirli della generazione che procede nel tempo, poiché sono due movimenti; laddove ciò che rimane sempre identico a se stesso, senza muoversi, non è il caso che divenga più vecchio o più giovane al trascorrere del tempo, né che divenne un tempo, né che sia divenuto adesso, né che diverrà un giorno – nulla in ultima analisi di quanto la generazione ha attribuito alle cose sensibili in movimento, perché queste sono forme del tempo che imita l'eternità e che procede circolarmente secondo il numero». (Plat. *Tim.* 37e-38a, trad. Fronterotta). Sull'argomento cfr. G. Casertano, *Le parti, le forme ed i nomi del tempo nel Timeo platonico*; in *Il concetto di tempo*, Atti del XXXII Congresso Nazionale della Società filosofica Italiana, a cura di G. Casertano, Loffredo, Napoli 1997, pp. 147-150 ed anche G. Casertano, *Il tempo in Platone*, in *Il tempo in questione. Paradigmi della temporalità nel pensiero occidentale*, a cura di L. Ruggiu, Guerini e Associati, Milano 1997, pp. 27-36.

interesse che si sta provando qui a seguire – ricordare come essa faccia da sfondo alla riflessione aristotelica impegnata a spiegare i fenomeni che sono in rapporto con la temporalità e le sue aporie, anche in sede di indagine etica, laddove cioè l'approccio del filosofo al problema del futuro è completamente diverso, ed è di tenore squisitamente psicologico.

Il dato teorico che si diano ipotesi diversificate sull'essenza del futuro e il dato esperibile che gli uomini si atteggiino diversamente nei confronti del tempo che verrà sono entrambi dipendenti dalla natura aporetica, ed invisibile, della temporalità e delle sue parti. Fin da Plat. *Leg.* I 644c la concezione filosofica attorno alla paura degli uomini è legata alla riflessione sul tempo futuro. «Ciascuno di noi – dice l'Ateniese del testo platonico – è uno, ed ha in sé due consiglieri contrari ed istintivi che noi chiamiamo piacere e dolore. Dal piacere e dal dolore nascono in noi opinioni relative al futuro. Tali opinioni, che hanno tutte il nome comune di *elpis*, attesa, assumono i nomi propri di paura (*phobos*), quando l'attesa è attesa di dolore, e di ardimento (*tharros*), quando l'attesa è attesa del contrario»²⁸.

Non si ha paura che del futuro. Ma del futuro si può anche non avere paura. Abbiamo paura o meno di ciò che accadrà a seconda della rappresentazione che ce ne facciamo, la quale, a sua volta, dipende da ciò che ci è già accaduto: «Gli uomini – scrive Aristotele – non hanno paura di cose che non pensano di subire, né di persone dalle quali non credono di soffrire, né in circostanze in cui non ritengono che ciò debba accadere. Inevitabilmente dunque, hanno timore gli uomini che pensano di poter subire qualcosa, sia delle persone dalle quali si attendono ciò, sia di determinate cose, sia di certe circostanze»²⁹.

²⁸ Trad. Zadro, modificata. Nel significato del termine *tharros* è condensata, per così dire, un'interpretazione positiva del futuro. Esso esprime infatti l'idea della disposizione all'azione, della tensione ad andare incontro ad un qualcosa, il *tharros* è il contrario della fuga, della paura, dell'istinto a ritirarsi generato da una prospettiva di sofferenza. Cfr. L. Palumbo, *La paura e la città*, in «Atti dell'Accademia di Scienze morali e politiche», CXVII, (2007), pp. 309-323.

²⁹ Aristot. *Rhet.* II 1382b. Trad. Dorati.

Il testo aristotelico è particolarmente interessante laddove si definiscono le categorie di coloro i quali *non* hanno paura: «Non credono invece di poter subire alcunché sia coloro che si trovano, e ritengono di essere, in grande prosperità (per questo motivo sono arroganti, irrispettosi e insolenti, e a renderli tali sono la ricchezza, la forza, un gran numero di amici, la potenza) sia quelli che ritengono di avere già subito ogni possibile male e sono divenuti indifferenti verso il futuro (ἀπεψυγμένοι πρὸς τὸ μέλλον), come coloro che sono ormai condannati a morte: al contrario, per provare timore è necessario che, nella loro situazione di angoscia, rimanga una qualche speranza di salvezza. Eccone la prova: la paura spinge a prendere decisioni, mentre nessuno decide a proposito di cose senza speranza»³⁰.

È un testo di lucidità straordinaria: perché si provi paura è necessaria la presenza nell'anima della speranza, perché se si è disperati non c'è più nemmeno paura, ed allora si installa nei viventi - che così diventano morenti - quello stato d'animo di ἀπραγία, tipico di chi è ἀπόψυχος: inanimato, freddo, indifferente. Chi è indifferente al futuro è indifferente ad ogni cosa e, vivente, è come già morto.

Nell'epoca eroica la speranza nel futuro³¹, la speranza visionaria in un futuro che sia custode del valore dell'eroismo

³⁰ Aristot. *Rhet.* II 1382b-1383a.

³¹ Nel quarto stasimo dell'*Antigone* di Sofocle i vecchi tebanici sono inebriati di speranza (cfr. G. Steiner, *Le Antigoni*, trad. it. Milano, Garzanti 2003, p. 288), ma tutto andrà a finire molto male, ed allora è possibile guardare alla loro speranza, ad ogni speranza, come a quel narcotico che, nelle situazioni disperate, consente agli umani di andare avanti. Talvolta negli antichi testi tragici si è come "posseduti" dalla speranza, che si rivela il non ancora bene indagato sentimento di cui è intessuta la temporalità a venire degli uomini. Cfr. J. de Romilly, *Le temps dans la tragédie grecque. Eschyle, Sophocle, Euripide*, Paris, Vrin 1971. Gli esseri umani sono effimeri, "creature di un sol giorno", come afferma il verso immortale di Pindaro (*Pt.* 1, VIII 95-96): «Effimeri (ἐπάμεροι) siamo [...]. Sogno di un'ombra è l'uomo». La parola ἐπάμεροι, che ha dato luogo all'aggettivo 'effimero', è composta dalla preposizione *epi* e dal sostantivo *hemera*: esseri di un sol giorno gli uomini. Si veda il bel volume di E. Lledò, *Il solco del tempo. Il mito platonico della scrittura e della memoria*, tr.it. Roma-Bari, Laterza 1994, p. 13..

conservato dalla memoria poetica, vero invisibile e potente monumento funebre dell'antichità, è ciò che mantiene in vita gli eroi come eroi, è ciò che li sostiene in vita e li accompagna nella morte: il futuro memore dell'eroismo è precisamente ciò che l'eroe *vede* nel momento della morte, nel momento in cui la sua vita si trasforma in destino. Proprio quando in un certo senso rinuncia al futuro – scrive Augé – l'eroe guadagna l'avvenire³² e diviene in certo modo immortale. Ma lo aveva già scritto Cicerone, nelle *Tusculanae disputationes*, parlando dell'eroe che *cum immortalitatem ipsa morte quaerebat*³³

Questo restare nel ricordo³⁴ è il tratto più importante dell'i-dea di futuro che ebbero gli antichi di età eroica. Nel canto settimo dell'*Iliade*, lasciati Andromaca ed Astianatte³⁵, tornato sul campo di battaglia, Ettore provoca in un duello singolare il campione acheo che deve affrontare. Nella sfida che lancia egli si impegna, se vincitore, a rendere agli Achei il corpo del nemico:

³² Cfr. M. Augé, *Futuro*, tr. it. Torino, Boringhieri, 2012, p. 58. Sul "futuro della memoria" cfr. Lledò, *op. cit.*, pp. 131-158.

³³ Cic. *Tusc.* II, VII 20

³⁴ Restare nel ricordo è abitare uno spazio altro da quello abitato in vita, e questo spazio altro è la mente delle generazioni future. Per abitare questo spazio è necessario trasformarsi in un'icona, ed è interessante che nella filosofia neoplatonica dell'antichità tarda, la quale costruisce i propri simboli in un ripensamento dell'età eroica, un posto tutto speciale è occupato dall'icona. Negli *Elementi di Teologia* Proclo, grande estimatore di Omero, presenta l'icona proprio come uno dei modi di esistere di una cosa, quello per partecipazione a mo' di immagine (*kata methexin eikonikos*): l'essere iconico di una cosa è il suo essere in rapporto di partecipazione con un'altra cosa, ad essa superiore, che pure nell'inferiore si conserva: il produttore resta rappresentato nel prodotto (*El. Theol.* 65, p. 62, 13-23 ed. Dodds). L'eroe, morendo da eroe, produce la propria icona eroica (che si conserva nell'immaginario degli uomini del futuro) e resta per così dire dentro di essa, la abita in eterno, in una sorta di esistenza di secondo grado, dal grande valore simbolico.

³⁵ Cfr. D. Bouvier, *Le sceptre et la lyre. L'Iliade ou les héros de la mémoire*, Grenoble, Millon, 2002, p. 60.

perché lo seppelliscano gli Achei lunghi capelli,
 gli versino il tumulo sopra, in riva al largo Ellesponto,
 e dica un giorno qualcuno tra gli uomini futuri
 navigando con nave ricca di remi il livido mare
 Ecco tomba di eroe che morì anticamente:
 l'uccise – ed era un forte – Ettore luminoso.
 Così dirà qualcuno e non perirà la mia fama (ὥς ποτέ τις ἔρξει
 τὸ δ' ἐμὸν κλέος οὐ ποτ' ὀλεῖται)³⁶.

Qui Ettore dà voce agli 'uomini del futuro' ed edifica – dice Bouvier – quella che potrebbe divenire la sua epopea. Come se la parola potesse avere valore performativo, come se fosse ad un uomo possibile edificare il suo destino, Ettore per un breve istante immagina le parole di un navigante che giunge presso Troia e vede da lontano una tomba. Per un breve istante diventa lui stesso quest'uomo di domani ed alla terza persona parla di sé, pronuncia il suo proprio elogio postumo, si attribuisce un epiteto: φαίδιμος Ἔκτωρ, Ettore luminoso.

Concludendo l'epitaffio per una vittoria che mai avverrà – scrive Bouvier – Ettore parla del suo *kleos*, della sua fama immortale, si immagina figura cantata dagli aedi e si assicura così un'esistenza futura.

Quando nel canto XXIII sta per affrontare Achille, accade che i suoi genitori lo supplicano di rientrare all'interno delle mura, ma non riescono a persuaderlo, e non ci riescono perché Ettore obbedisce ad un altro, e più fondamentale, appello, quello di costruire il suo futuro³⁷. E quando comprende, di fronte ad Achille, di non avere scampo, «mi ha raggiunto la moira – dice – ma non senza lotta, non senza gloria morirò, ma avendo compiuto qualcosa di grande, che anche i futuri lo sappiano»³⁸.

³⁶ Hom. *Il.* VII 85-91.

³⁷ In Hom. *Il.* VI 357-358 Elena dice: «Zeus ha deciso per noi un duro destino perché noi potessimo essere cantati dalle generazioni future (αἰοῖδιμοι ἐσσομένοισι)».

³⁸ Cfr. Hom. *Il.* XX 303-305.

Il lessico adoperato dagli antichi per esprimere le concezioni e i sentimenti relativi al tempo che verrà documenta la polarità strutturale del tempo continuo, ripetuto, largamente ciclico, delle leggi eterne, e, più di ogni altro documento, mostra l'idea di una continuità temporale che fa da sfondo agli eventi, a quelli del passato come a quelli del futuro, a quelli cioè di ogni tempo, tutti similmente connotati, tutti omologamente catalogati come eventi umani.

E nel tempo prossimo e nel futuro,
come nel passato, avrà forza
questa legge: nessun eccesso
viene senza sventura alla vita dei mortali³⁹.

In tutte le cose dei mortali si intravede una continuità che, rendendo il futuro simile al passato, sembrerebbe poter proteggere gli umani dai rovesci della fortuna, garantendo la legittimità delle speranze e la credibilità dei pronostici. Ma tale improbabile continuità, non riguardando il fato individuale, mostra - a tratti beffarda - la sua vera funzione: quella di far meglio risaltare la mutevolezza del destino. Nel *Reso* (332) di Euripide, ad Ettore che crede di avere già i nemici in pugno, e già si dice sicuro che il nuovo giorno gli porterà la gloria, il corifeo dice:

guarda al futuro perché spesso cambia il dio
ὄρα τὸ μέλλον· πόλλ' ἀναστρέφει θεός.

Il futuro è spesso uno specchio nel quale non desideriamo *davvero* guardare, nel quale, se costretti, vedremmo solo immagini di morte, le quali, solo grazie ad una finzione di continuità, sono collegate ad immagini di rinascite. Una straordinaria pagina del *Simposio* platonico sembra gettare un fascio di luce sull'invenzione – sulla finzione – della continuità nella vita dei mortali:

³⁹ Soph. *Antig.* 611-614: Τὸ τ' ἔπειτα καὶ τὸ μέλλον καὶ τὸ πρὶν ἐπαρκέσει νόμος ὃδ'· οὐδὲν ἔρπει θανάτων βίωτῳ ἀμπολύ γ' ἐκτός ἄτας.

«Nel tempo in cui ogni singolo vivente vive e *si dice che sia lo stesso* – per esempio si dice che è la stessa persona chi dalla fanciullezza arriva alla vecchiaia – questi in realtà non mantiene mai in se stesso le medesime cose, eppure è considerato identico, ma sempre diventa nuovo, perdendo altre cose, sia per quel che riguarda i capelli, sia per la carne sia per le ossa, sia per il sangue, sia per tutto quanto il corpo. E non solo per quel che riguarda il corpo, ma anche per l'anima: modi, abitudini, opinioni, desideri, piaceri, dolori, paure, ciascuna di queste cose non rimane mai la stessa in ognuno, ma alcune nascono, altre muoiono in noi, e quindi *noi non siamo mai gli stessi* neppure rispetto alle conoscenze, ma addirittura a ciascuna delle conoscenze, singolarmente, capita la stessa cosa. Infatti, quel che si chiama 'studiare' esiste perché una conoscenza se ne va: la dimenticanza è il ritirarsi di una conoscenza, mentre lo studio, instillando al contrario un nuovo ricordo al posto di quello che si è ritirato, salva la conoscenza, tanto che *sembra* che sia sempre la stessa. E questo è il modo in cui si salva tutto ciò che è mortale: non rimanendo sempre completamente identico, come il divino, ma perché ciò che si ritira e invecchia lascia dietro di sé qualcos'altro di giovane, simile a come esso era. Attraverso questo artificio Socrate – continuò – il mortale partecipa all'immortalità»⁴⁰.

Ogni riflessione sull'umano nella filosofia antica diviene riflessione sulla temporalità⁴¹, una temporalità fondata e fondante per la natura mortale⁴² che pensa la differenza tra gli

⁴⁰ Plat. *Symp.* 207d5-208b3. Trad. Nucci. Su questo passo cfr. G. Casertano, *Morte* (dai Presocratici a Platone; ovvero dal concetto all'incantesimo), Napoli, Guida 2003, pp. 100-105.

⁴¹ Cfr. G. Berger, *Phénoménologie du temps et prospectives*, Paris, PUF, 1964, p. 128. Il tempo è costantemente confuso con i contenuti nel tempo, e noi attribuiamo al tempo ciò che bisognerebbe affermare dei contenuti, diciamo infatti che il tempo fugge, ma «non è il tempo che se ne va, ma noi, noi ce ne andiamo» cfr. A. Masullo, *Il tempo e l'etica*, in *Il concetto di tempo*, cura di G. Casertano, cit., pp. 105-128, p. 127, n. 20.

⁴² Cfr. J. Frère, *Temps désir et vouloir en Grèce ancienne*, Paris, Vrin, 1995, p. 7: «les études ici réunies ne concernent pas tant la découverte par les Grecs de l'importance de la Raison ou celle de la connaissance de

uomini e gli dèi come una differenza che attiene al futuro: solo gli uomini, infatti, sono esposti alla vecchiaia e alla morte odiosa. Solo presso gli uomini l'idea di futuro partorisce espressioni cariche di sentimento come, per esempio, in Omero, il νόστιμον ἡμῶν, il giorno del ritorno⁴³, o il δούλιον ἡμῶν, il giorno della riduzione alla schiavitù⁴⁴.

Per Esiodo vi saranno nel futuro giorni felici e giorni infelici, ma anche giorni per così dire indifferenti, *akerioi*, senza destino. Nelle *Opere e i giorni* (823) si dice che ogni giorno è sia madre che matrigna.

Nella *Teogonia* Esiodo presenta il mito delle cinque razze e ad un certo punto allude, al verso 181, ad un futuro in cui gli uomini nasceranno con i capelli bianchi, uomini già vecchi; e ciò accadrà, dice Esiodo, a causa della dismisura dei mortali. Ciò che accadrà è che non ci sarà più giovinezza e il rovesciamento dell'ordine temporale naturale si accompagnerà ad una disfatta della giustizia, al disegno di un tempo senza soccorso contro il male (201).

A volte gli antichi pensarono la rottura dell'ordine temporale come una rottura morale e associarono il ritmo del tempo all'ordine dell'universo. Altre volte, invece, si sforzarono di trovare una terza via tra quella, illusoria, del dominio e quella, disperante, della rinuncia ad ogni incidenza sul tempo che verrà.

Epicuro, nella celeberrima *Lettera a Meneceo*, scrisse:

Dobbiamo ricordare che il futuro non è né del tutto nostro né del tutto non nostro, sì che né in ogni modo ci attendiamo che si realizzerà, né disperiamo che non si realizzerà in nessun modo»⁴⁵.

l'intelligibile, qu'une autre découverte non moins fondamentale: celle des tréfonds de l'âme en son devenir et celle de la structure des choses temporelles. A travers la poésie (Homère, les Tragiques) et la philosophie, le présent ouvrage envisage comment l'étude de la temporalité fut pour les Grecs anciens non moins capitale que l'élucidation rationnelle de la nature des Principes immuables».

⁴³ Hom. *Od.* I 168.

⁴⁴ Hom. *Il.* VI 463.

⁴⁵ Cfr. Diog. Laert. X 127. Trad. Gigante.

Desidero chiudere questa breve rassegna di appunti sulla coscienza antica del futuro citando un brano di Cicerone. Esso infatti mi sembra particolarmente significativo come documento di un'idea che nel primo secolo avanti Cristo, proveniente dalla più antica della saggezza mitica (Teseo), tramandata dai tragici (Euripide) e difesa dai socratici (Cirenaici), viene da Cicerone veicolata al mondo moderno come strumento umano di difesa che la *philosophia, animi medicina*⁴⁶, oppone alla minacciosa oscurità del futuro: «i Cirenaici – scrive Cicerone – pensano che non tutti i mali producano l'afflizione, ma solo quelli inaspettati e improvvisi [...] Perciò il riflettere in anticipo sui mali che verranno rende meno doloroso il loro arrivo, perché la loro venuta è stata prevista molto tempo prima. Per questo sono famose le parole di Teseo in Euripide [...]

Io infatti, ricordando di aver udito ciò da un dotto,
mi preparavo dentro di me alle future disgrazie:
o a una morte prematura, o al doloroso vagare dell'esilio
pensavo sempre, o a qualche altro grave male;
perché, se qualche sciagura dal destino giungesse,
l'improvviso affanno non mi straziasse, trovandomi
[impreparato]⁴⁷.

⁴⁶ Cic. Tusc. III, III 6.

⁴⁷ Cic. Tusc. III, XIII 28-XIV 29, «gli eventi sono dolorosi per coloro che non hanno meditato su di essi». Cfr. Eur. TGF fr. 964, trad. L. Zuccoli Clerici.